

**B i b l i o t h è q u e**  
**des**  
**HISTOIRES**

**Le corps,  
les rites, les rêves,  
le temps**

**Essais d'anthropologie médiévale**

**par**

**JEAN-CLAUDE SCHMITT**

**nrf**  
**Éditions Gallimard**







*Bibliothèque des Histoires*



JEAN-CLAUDE SCHMITT

LE CORPS, LES RITES,  
LES RÊVES, LE TEMPS

ESSAIS D'ANTHROPOLOGIE MÉDIÉVALE

*nrf*

GALLIMARD

Les chapitres III, V à IX, XI, XIII et XV  
ont été publiés dans *Religione, folklore e società  
nell'Occidente medievale* (Rome et Bari, Laterza, 1988).

© Éditions Gallimard, 2001.



## PRÉFACE

Ce livre est un recueil d'articles. Habituellement, un livre d'histoire marque l'aboutissement d'une recherche et d'une réflexion. De celles-ci, à l'inverse, un recueil d'articles rappelle les étapes, remet en lumière quelques-uns des jalons. Pour l'historien, le fait de réunir et d'ordonner un certain nombre de ses publications antérieures tient un peu de l'autobiographie, tout en lui donnant l'occasion de comprendre à quel point son parcours ne fut pas seulement personnel, mais accompli avec bien d'autres chercheurs, à l'égard desquels il n'a cessé d'accumuler les dettes de sa reconnaissance. Le recueil prend ainsi des allures de témoignage sur une petite tranche d'historiographie, vingt-cinq ou trente ans de vie partagée pour l'histoire.

Rétrospectivement, je mesure la chance que j'ai eue d'entamer, vers 1970-1975, mon « métier d'historien » (on comprendra bientôt la raison de cette référence initiale à Marc Bloch<sup>1</sup>). Dans l'euphorie conquérante des sciences sociales triomphait alors une historiographie en plein renouvellement : en 1974, les trois volumes de *Faire de l'histoire* traçaient la carte d'un monde à découvrir, fait de « nouveaux problèmes », de « nouvelles approches » et de « nouveaux objets »<sup>2</sup>, un programme

1. Marc BLOCH, *Apologie pour l'histoire ou métier d'historien*, Paris, Armand Colin, 1964. Je cite cet ouvrage, comme ceux qui suivent, dans les éditions où je les ai découverts.

2. *Faire de l'histoire*, sous la direction de Jacques LE GOFF et Pierre NORA, Paris, Gallimard, 1974, 3 vol.

ouvert à l'intelligence et propre à mettre en question toutes les certitudes acquises. Le rapprochement de l'histoire et de l'ethnologie ou de l'anthropologie sociale et culturelle était l'une des principales lignes de force de ce programme, du moins tel que je le compris. L'essor de l'« anthropologie historique » — dans les années suivantes, l'expression s'impose et envahit rapidement le jargon des historiens<sup>1</sup> — tint à des tendances profondes et bien antérieures de l'historiographie. Mais le fait nouveau, qui décida de son succès, fut sans doute sa rencontre avec l'évolution de notre société et de notre culture à ce moment-là. La prise de conscience de la relativité des systèmes de valeurs et des modes d'organisation des sociétés occidentales rendait plus attentif aux sociétés étudiées par les anthropologues ou, du moins, aux travaux que ceux-ci leur consacraient. L'industrialisation et l'urbanisation amenaient simultanément à se pencher non sans nostalgie sur la « beauté du mort<sup>2</sup> », la culture paysanne, les rythmes campagnards, le « folklore ». Les « retours à la terre » ou le mouvement de défense du Larzac dans les années qui suivirent 1968, de même que la consécration par le grand public du musée des Arts et Traditions populaires (qui devait lutter contre l'oubli vingt ans plus tard) illustrent quelques-unes des facettes les plus visibles de ce moment. Du côté des historiens, le triomphe éditorial de *Montaillou, village occitan*, d'Emmanuel Le Roy Ladurie<sup>3</sup>, témoigne bien de la rencontre entre un « phénomène de société » diffus et une recherche historique ouvertement inspirée par l'ethnologie et volontairement conduite, jusque dans la forme de l'écriture, pour répondre à son « horizon d'attente ».

Je ne saurais trop dire la dette que je contractais, dans ces mêmes années, à l'égard de Jacques Le Goff : mieux que d'autres, il sut adopter les apports de l'anthropologie sans rien renier des exigences de l'historien, sans céder au « folklorisme »

1. J'ai évoqué cette percée dans ma contribution à *L'Ogre historien. Autour de Jacques Le Goff*, Textes rassemblés par Jacques REVEL et Jean-Claude SCHMITT, Paris, Gallimard, 1998, p. 27.

2. Dominique JULIA et Jacques REVEL, « La beauté du mort : le concept de culture populaire », *Politique aujourd'hui*, décembre 1970, pp. 3-23.

3. Emmanuel LE ROY LADURIE, *Montaillou, village occitan, de 1294 à 1324*, Paris, Gallimard, 1975.

atemporel du XIX<sup>e</sup> siècle, sans vouloir non plus dégager des « structures » affranchies du moment historique et du rapport idéologique qui les ont fait naître et qui en expliquent l'émergence dans la documentation des siècles passés : on se reportera à cet égard à l'étude qu'il a consacrée, avec Pierre Vidal-Naquet, à « Lévi-Strauss en Brocéliande »<sup>1</sup>. À cette condition, il pouvait sans crainte se mettre en chasse d'une « culture folklorique » dans les textes hagiographiques mérovingiens ou — à propos du thème de Mélusine<sup>2</sup> — dans les légendes chevaleresques du XII<sup>e</sup> siècle, pour analyser des conflits et une dynamique historiques dont l'acteur principal était l'Église, avec son monopole sur la culture lettrée. Du reste, il me semble que sur ce point les anthropologues ont eux aussi retiré un profit du contact avec les historiens : en écho au souci anthropologique de ces derniers, n'ont-ils pas été de plus en plus gagnés par le souci d'histoire — l'histoire de leur propre discipline et l'histoire des peuples qu'ils étudiaient ?

Le principal bénéfice d'une formation intellectuelle, c'est de donner une certaine tournure d'esprit, le goût pour des objets et des thèmes de prédilection. Avant même d'entamer une recherche personnelle, on apprend à choisir ses lectures et à se les approprier. Les livres qu'on a faits siens dans ces années-là, on les garde avec soi toute la vie, ils ne cessent de vous guider comme de petites étoiles. Je pense, pour ma part, en les glanant dans la liste beaucoup plus longue des livres qui ont le plus compté pour moi, aux admirables articles de Robert Hertz (tué au front pendant la Grande Guerre)<sup>3</sup>, à *La Tarasque*

1. « Lévi-Strauss en Brocéliande. Esquisse pour une analyse d'un roman courtois », étude écrite en collaboration avec Pierre VIDAL-NAQUET et publiée d'abord dans *Critique* (juin 1974) ; reprise dans Jacques LE GOFF, *L'Imaginaire médiéval*, Paris, Gallimard, 1985, pp. 151-187.

2. « Mélusine maternelle et défricheuse », étude publiée en collaboration avec E. LE ROY LADURIE dans *Annales. E.S.C.*, 1971, et reprise dans Jacques LE GOFF, *Pour un autre Moyen Âge. Temps, travail et culture en Occident : 18 essais*, Paris, Gallimard, 1977, pp. 307-331.

3. Robert HERTZ, *Sociologie religieuse et folklore*, Avant-propos de Marcel Mauss, Préface de Georges Balandier, Paris, P.U.F., 1979, en particulier : « Contribution à une étude sur la représentation collective de la mort », « La prééminence de la main droite. Étude sur la polarité religieuse » et « Saint Besse. Étude d'un culte alpestre ».

de Louis Dumont<sup>1</sup>, au *Rabelais* de Mikhaïl Bakhtine<sup>2</sup>, à la *Morphologie du conte merveilleux* de Vladimir Propp<sup>3</sup>, à *La Raison graphique* de Jack Goody<sup>4</sup>, plus tard à *Façons de dire, façons de faire* d'Yvonne Verdier<sup>5</sup>, chef-d'œuvre incomparable d'ethnologie européenne. À côté de ces livres, pour ne citer qu'un historien, je placerai *Les Rois thaumaturges* de Marc Bloch<sup>6</sup>, livre pionnier de l'anthropologie politique. Nourri, entre autres, de ces lectures, je me sentis moins attiré par des sujets d'étude particuliers que par un champ de recherche aux contours mal définis, mais que j'identifiais peu à peu, sans qu'il me soit aisé de faire la part, dans mon orientation, du goût personnel, de la sensibilité, de l'éducation ou de l'analyse plus objective des problèmes scientifiques. J'ai pensé un temps que l'« histoire religieuse » allait être le cadre général de mes recherches, mais je me suis vite convaincu des limites de l'expression : autant elle habille trop large, puisque tout, au Moyen Âge, touche au christianisme, autant elle risque de conduire inversement à une vision étriquée des problèmes, si elle se consacre seulement à des objets que nous qualifions aujourd'hui de « religieux ». Les séminaires de Michel Mollat, à la Sorbonne, m'introduisirent à une appréhension ouverte, généreuse, sensible, du christianisme médiéval, où les laïcs et surtout les humbles avaient autant de place que les clercs, et où les pratiques caritatives et la piété collective retenaient plus

1. Louis DUMONT, *La Tarasque. Essai de description d'un fait local d'un point de vue ethnographique*, Paris, Gallimard, 1951.

2. Mikhaïl BAKHTINE, *L'Œuvre de François Rabelais et la culture populaire au Moyen Âge et sous la Renaissance*, Paris, Gallimard, 1970.

3. Vladimir PROPP, *Morphologie du conte* suivi de *Les Transformations du conte merveilleux*, Paris, Éd. du Seuil, 1970. De cette œuvre diverse, j'ai donné avec Daniel Fabre un aperçu dans notre préface à Vladimir J. PROPP, *Les Racines historiques du conte merveilleux*, Paris, Gallimard, 1983.

4. Jack GOODY, *La Raison graphique. La domestication de la pensée sauvage*, Paris, Éd. de Minuit, 1979.

5. Yvonne VERDIER, *Façons de dire, façons de faire. La laveuse, la couturière, la cuisinière*, Paris, Gallimard, 1979.

6. Marc BLOCH, *Les Rois thaumaturges. Étude sur le caractère surnaturel attribué à la puissance royale particulièrement en France et en Angleterre* (1924), Paris, Armand Colin, 1961, rééd. avec une préface de Jacques Le Goff, Paris, Gallimard, 1983.

l'attention que le dogme : il devenait évident qu'il n'y avait pas, en la matière, d'autre histoire possible qu'une histoire sociale du religieux. Il existait une continuité évidente entre ce séminaire et celui de Jacques Le Goff, que je fréquentais simultanément, à partir de novembre 1968. J'y étais frappé par la différence et la nouveauté du regard anthropologique, et par l'exigence sans cesse rappelée de la méthode, contre l'empire délétère de l'empirisme historiographique. Je me passionnais pour les problèmes de taxinomie posés par l'enquête sur la ville et les ordres mendiants, puis pour les rapports entre l'oral et l'écrit, tels que les *exempla*, ces historiettes dont les prédicateurs faisaient un usage massif dans leurs sermons, permettaient de les appréhender. C'est par les *exempla* que je m'initiais concrètement à l'étude historique du folklore et à l'ethnologie.

Plus je découvrais de nouvelles facettes à mon champ d'intérêt, plus il semblait urgent de resserrer la réflexion sur les concepts et les méthodes de l'historien anthropologue. Le débat qui fit rage dans les années 1970 autour de la notion de « religion populaire » mettait en cause la légitimité exclusiviste d'une certaine « histoire religieuse » largement pratiquée par des hommes d'Église ou des historiens catholiques — un Raoul Manselli en Italie, le chanoine Étienne Delaruelle en France<sup>1</sup>, John Van Engen aux États-Unis<sup>2</sup> —, tous admirables érudits au demeurant, mais voyant avec inquiétude dans l'approche anthropologique de l'histoire de la chrétienté une

1. J'eus le privilège de pouvoir encore connaître Raoul Manselli et discuter amicalement de ces problèmes avec lui. Je n'ai connu le chanoine Delaruelle qu'à travers ses travaux, notamment Étienne DELARUELLE, *La Piété populaire au Moyen Âge*, Avant-propos de Philippe Wolff, Introduction de Raoul Manselli et André Vauchez, Turin, 1975, ouvrage dont j'ai rendu compte dans « Religion populaire et culture folklorique », *Annales. E.S.C.*, 1976, pp. 941-953.

2. John VAN ENGEN, « The Christian Middle Ages as an Historiographical Problem », *The American Historical Review*, 91/3, juin 1983, pp. 519-522, fort critique à l'égard de Jean Delumeau, Jacques Le Goff et moi-même. J'ai répondu à cet article dans l'introduction de mon recueil d'articles en italien *Religione, folklore e società nell'Occidente medievale*, Rome et Bari, Laterza, 1988, pp. 1-27 (nouv. éd. 2000), reprise en anglais dans *Debating the Middle Ages. Issues and Readings*, édité et présenté par Lester K. LITTLE et Barbara H. ROSENWEIN, Oxford, Blackwell, 1998, pp. 376-387.

manière de banalisation, voire de profanation des valeurs — ou de la valeur en soi — du christianisme. Un colloque de Fanjeaux (haut lieu, près de Toulouse, de l'histoire de l'ordre dominicain et de son fondateur), consacré en juillet 1975 à la « religion populaire », porta à son comble la tension entre ces deux approches<sup>1</sup>. Le débat se poursuivit dans les années 1980, notamment sous l'influence des travaux de Peter Brown sur le culte des saints dans l'Antiquité tardive<sup>2</sup>.

Mais il fallait porter la critique plus loin encore : la notion même de « religion » est-elle justifiée quand l'historien s'applique à rendre compte des représentations et des pratiques rituelles, collectives et individuelles, ayant trait à la représentation du divin dans l'Europe médiévale ? « Religion » : voilà un mot qui semble venir tout droit des « siècles de foi » du Moyen Âge. Il pourrait justifier à lui seul que l'« histoire religieuse » du Moyen Âge s'établît sur des définitions strictes, avec un programme de travail précisément délimité. Pourtant, *la religion*, telle que nous la définissons aujourd'hui, est une invention de date récente de notre culture. Elle ne remonte pas plus haut que les Lumières du XVIII<sup>e</sup> siècle. Au Moyen Âge, *la religion* n'existe pas. Le mot *religio* existe, mais il désigne avant tout un « ordre religieux » ou le lien que consacre le vœu religieux. Mieux vaut donc, pour éviter toute confusion, employer d'autres mots et parler plutôt, comme les anthropologues, de systèmes symboliques — ou, d'une manière moins stricte, de « dimensions symboliques » —, c'est-à-dire de croyances, de mythes, de rites qui innervent l'ensemble des représentations

1. *La Religion populaire en Languedoc du XIII<sup>e</sup> siècle à la moitié du XIV<sup>e</sup> siècle*, Cahiers de Fanjeaux 11, Toulouse, Privat, 1976. André Vauchez se souvient sans doute d'avoir rattrapé par la manche le regretté Yves Dossat, qui avait quitté avec fracas la salle quand il m'entendit parler d'anthropologie. Dans le débat houleux qui suivit, le médiéviste américain Patrick Geary, que je ne connaissais pas encore, m'apporta un précieux appui. De cette rencontre tumultueuse date notre amicale complicité.

2. Peter BROWN, *Le Culte des saints. Son essor et sa fonction dans la chrétienté latine*, Paris, Cerf, 1984. L'étude de Michel LAUWERS, « Religion populaire, culture folklorique, mentalités. Notes pour une anthropologie culturelle du Moyen Âge », *Revue d'histoire ecclésiastique*, 82, 1987, pp. 228-258, met à mes yeux un point final au débat.

et des pratiques sociales, parmi lesquelles nous n'avons que trop tendance aujourd'hui à distinguer, avec un égal anachronisme, l'« économie », la « politique » ou la « religion ».

Ce qui fonde cette critique, c'est le comparatisme anthropologique et historique. Le chantier a été ouvert, entre autres, par Marc Bloch dès sa fameuse conférence d'Oslo de 1928 et dans son étude des sociétés rurales de la France et de l'Angleterre médiévales<sup>1</sup>. Il est probable que, si Marc Bloch avait survécu à la Seconde Guerre mondiale, il aurait développé, comme il en avait l'intention, son projet d'une « histoire comparée des sociétés européennes ». Lui-même avait identifié un comparatisme historique plus ambitieux encore, plus difficile à mener sans doute, mais peut-être plus fécond que celui qu'il prônait avant tout : un comparatisme qui prît en compte des sociétés et des cultures historiques n'ayant eu aucun contact objectif dans l'espace ni dans le temps et aucune influence directe les unes sur les autres. C'est autour de Jean-Pierre Vernant, au centre Louis-Gernet d'histoire comparée des sociétés anciennes, que s'est développée cette réflexion, et c'est là que j'ai trouvé une autre manière, plus fondamentale, de réfléchir sur ce qu'est le divin, ou la personne, ou la croyance, ou l'image, dans des systèmes idéologiques aussi différents les uns des autres que la Grèce antique et l'Inde brahmanique ou, pour moi, l'Occident médiéval. C'est seulement par de tels contrastes que peut s'éclairer la spécificité d'une culture. C'est par ce détour chez l'autre — le radicalement autre — que l'historien prend conscience de la relativité de ses objets comme de ses propres concepts et de son vocabulaire. Or, cette conscience critique est d'autant plus nécessaire dans le cas de l'historien « occidentaliste » qu'il étudie des stades antérieurs de sa propre civilisation. La continuité apparente, celle de la langue avant tout, entre ce passé de l'Europe et le présent de l'historien,

1. Marc BLOCH, « Pour une histoire comparée des sociétés européennes » (1928), repris, avec d'autres essais sur le comparatisme, dans ID., *Histoire et historiens*, Textes réunis par Étienne Bloch, Paris, Armand Colin, 1995, pp. 94-123. Voir *Marc Bloch aujourd'hui. Histoire comparée et sciences sociales*, Textes réunis et présentés par Hartmut AT SMA et André BURGUIÈRE, Paris, École des hautes études en sciences sociales, 1990, p. 255 et suiv.

devient une source d'errements si l'on n'y prend pas garde : les mots, comme on l'a vu pour « religion », restent en partie les mêmes, mais leur contexte social et idéologique et, par suite, leur sens se transforment dans le cours de l'histoire. C'est en acceptant la mise à distance anthropologique et le comparatisme que l'historien peut tenter d'éviter le piège.

Dans ces considérations, comme dans les articles qu'on va lire, je ne parle guère de « mentalités » et moins encore, je crois, d'« histoire des mentalités ». Jacques Le Goff lui-même a noté que l'expression avait servi plutôt à dessiner l'horizon de nouvelles curiosités historiographiques, à évoquer un style de recherche, voire à donner un signe de ralliement, qu'à désigner un objet de recherche clairement identifiable. L'« ambiguïté » de la notion de mentalité — de Lucien Febvre à Georges Duby et à Jacques Le Goff — a fait sa force conquérante dans le champ des études historiques, mais elle a dissuadé de trop l'utiliser, soit dans le titre d'un ouvrage, soit même comme instrument heuristique<sup>1</sup>. Dans le concret de la recherche, le terme « mentalités » a sans doute rendu plus de services à la démarche impressionniste d'un Philippe Ariès, à propos de l'histoire du sentiment de l'enfance ou de la mort<sup>2</sup>, qu'aux analyses serrées de Georges Duby ou de Jacques Le Goff, même si ceux-ci s'en sont faits les avocats les plus éloquents<sup>3</sup>. Du reste, on peut se demander si l'« histoire des mentalités », en dépit de ses immenses acquis, est bien allée jusqu'au bout de ses prémisses : puisqu'elle a tiré de la psychologie son intérêt pour le « mental », on aurait pu s'attendre à ce qu'elle contribuât à fonder une véritable psychologie collective historique, qui n'a pas

1. Voir, toutefois, la riche synthèse d'Hervé MARTIN, *Mentalités médiévales. XI<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècle*, Paris, P.U.F., « Nouvelle Clio », 1996, et la tentative de « réhabilitation » d'Alain BOUREAU, « Propositions pour une histoire restreinte des mentalités », *Annales. E.S.C.*, 1989, 6, pp. 1491-1504.

2. Philippe ARIÈS, « L'histoire des mentalités », dans *La Nouvelle Histoire*, sous la dir. de Jacques LE GOFF, Roger CHARTIER et Jacques REVEL, Paris, Retz, 1978, pp. 402-423.

3. Georges DUBY, « L'histoire des mentalités », dans *L'Histoire et ses méthodes*, sous la dir. de Ch. SAMARAN, Paris, Gallimard, 1961, pp. 937-966, et Jacques LE GOFF, « Les mentalités : une histoire ambiguë », dans *Faire de l'histoire*, op. cit., III, pp. 76-94.



vu le jour<sup>1</sup>. La psychanalyse n'a pas trouvé chez les historiens la place à laquelle elle aurait pu prétendre, malgré les explorations, trop tôt interrompues, de Michel de Certeau et de Louis Marin<sup>2</sup>. L'invocation des « mentalités » a servi à désigner toutes sortes d'approches, mais les plus rigoureuses relèvent, en fait, de l'histoire des idéologies — comme *Les Trois Ordres* de Georges Duby — ou de l'histoire de l'imaginaire — comme *La Naissance du purgatoire* de Jacques le Goff<sup>3</sup> et, plus généralement, d'une histoire fondée sur le dialogue avec l'anthropologie.

De ce dialogue témoigne, par exemple, l'histoire des structures de parenté, qui, sous l'influence des anthropologues, a marqué une avancée décisive par rapport à ce qu'on appelait traditionnellement l'« histoire de la famille ». Pour les médiévistes français de ma génération, le choix fait par Georges Duby, au début des années 1970, de consacrer son séminaire du Collège de France à l'histoire des structures de parenté fut absolument décisif. Il a permis la réception des travaux menés en Allemagne, depuis Gerd Tellenbach, sur le lignage aristocratique<sup>4</sup>. Il a permis surtout, chaque semaine, un inoubliable brassage des médiévistes et des anthropologues qui, tels Maurice Godelier ou Françoise Héritier, venaient rappeler la relativité à travers le monde des règles de l'alliance et du vocabulaire de la parenté. Georges Duby a lui-même dit sa dette à l'égard des anthropologues dans sa préface à la traduction française de

1. Jacques LE GOFF et Jean-Claude SCHMITT, « L'histoire médiévale », *Cahiers de civilisation médiévale*, 39, 1996, pp. 9-25.

2. L'un des livres qui m'a paru à cet égard très important est — écrit ensemble par un historien et un psychanalyste — *Martin l'Archange*, de Philippe BOUTRY et Jacques NASSIF (Paris, Gallimard, 1985), qui expose avec clarté et honnêteté les difficultés de l'utilisation par l'historien des méthodes psychanalytiques. Il conclut à l'impossibilité de cette utilisation hors de la société bourgeoise où la psychanalyse est née. Il me paraît pourtant possible, à tout le moins, de s'inspirer de certaines des hypothèses freudiennes dans d'autres contextes, y compris la société médiévale, comme j'ai essayé de le montrer à propos de la notion de « travail de deuil » dans *Les Revenants. Les vivants et les morts dans la société médiévale*, Paris, Gallimard, 1994, ou, ci-dessous, à propos des rêves. Voir aussi Alain BESANÇON, *Histoire et expérience du moi*, Paris, Flammarion, 1971.

3. Deux ouvrages parus respectivement en 1978 et en 1981.

4. Collaboration consacrée par le colloque international tenu à Paris en 1974, *Famille et parenté dans l'Occident médiéval*, sous la dir. de Georges DUBY et Jacques LE GOFF, Rome, École française de Rome, 1977.

l'ouvrage de l'anthropologue britannique Jack Goody sur l'évolution de la famille et du mariage en Europe<sup>1</sup>. Insistant sur le rôle de l'Église médiévale dans la régulation des alliances, la réflexion de Goody a engagé les médiévistes à s'interroger sur le rôle et l'importance, dans la société médiévale, de la « parenté spirituelle » nouée par le baptême chrétien<sup>2</sup>. Il est significatif qu'un échange particulièrement fécond se soit établi avec cet anthropologue, qui est, dans sa spécialité, l'un des chercheurs les plus attachés à la perspective historique : de même que les historiens et, en particulier, les médiévistes avaient, grâce à lui, appris préalablement à réfléchir sur les variations historiques de la « raison graphique », ils pourraient en apprendre beaucoup encore sur l'inégale présence des mêmes valeurs esthétiques dans les sociétés humaines, sur la « culture des fleurs » et le statut ambivalent des représentations<sup>3</sup>.

On pourrait évoquer bien d'autres domaines encore, où les recherches se développent et se renouvellent, tel le domaine de l'« anthropologie juridique », dans lequel les médiévistes américains se sont particulièrement distingués ces dernières années. Avec d'autres, ils ont su ouvrir l'étude des droits médiévaux (civil, canonique, coutumier) à des interrogations neuves sur le fonctionnement et les fonctions sociales des pratiques normatives, par exemple dans la résolution des conflits, la « guerre privée » et la paix de Dieu<sup>4</sup>, ou encore dans la réflexion univer-

1. Jack GOODY, *L'Évolution de la famille et du mariage en Europe*, Paris, Armand Colin, 1985 (1<sup>re</sup> éd. anglaise, 1983).

2. Voir la contribution d'Anita GUERREAU-JALABERT à Jacques BERLIOZ et Jacques LE GOFF, « Anthropologie et histoire », in *L'Histoire médiévale en France. Bilan et perspectives*, Préface de Georges Duby, Textes réunis par Michel Balard, Paris, Éd. du Seuil, 1991, pp. 269-304 (pp. 273-278) et de nombreux articles du même auteur. Également Jérôme BASCHET, *Le Sein du père*, Paris, Gallimard, 2000.

3. Jack GOODY, *La Culture des fleurs*, Paris, Éd. du Seuil, 1994, et ID., *Representations and Contradictions. Ambivalence Towards Images, Theatre, Fiction, Relics and Sexuality*, Oxford, Blackwell, 1997. J'ai commenté l'apport de l'œuvre de J. Goody à la réflexion des médiévistes dans « Les images en fleurs » (à paraître dans le volume d'hommages offert à Jack Goody).

4. Voir Jacques CHIFFOLEAU, « Droit(s) », in Jacques LE GOFF et Jean-Claude SCHMITT (sous la dir. de), *Dictionnaire raisonné de l'Occident médiéval*, Paris, Fayard, 1999, pp. 290-308.

sitaire<sup>1</sup>. Je suis pour ma part persuadé que bien d'autres voies sont encore à découvrir sous l'emprise des sollicitations du présent : il est hors de doute que les sciences de l'information et les sciences de la nature, qui tirent l'ensemble des progrès scientifiques de notre époque, ne tarderont pas à avoir de fortes répercussions sur l'orientation des recherches historiques et, plus particulièrement, de l'histoire médiévale.

On parle beaucoup, chez les historiens, de « crise de l'histoire ». Outre le fait que l'expression et le sentiment qu'elle traduit ne sont sans doute pas chose nouvelle, mais ont plutôt un caractère récurrent, on peut estimer que le doute critique, pour un scientifique, n'est pas une attitude si déplorable. Mieux vaut cela que les fausses certitudes trop haut proclamées. Il ne faut pas se dissimuler, il est vrai, l'émiettement parfois excessif des objets, ni les effets de la perte des modèles explicatifs plus ou moins universels (marxisme, structuralisme) et, moins encore, l'incertitude induite par la relativisation — en soi positive — du savoir et du discours historiques. L'historien peut-il encore prétendre aujourd'hui énoncer une part de la « vérité » du passé ? Il est frappant, quand on relit *Apologie pour l'histoire ou métier d'historien* — écrit entre 1942 et 1944 —, de constater à quel point Marc Bloch, qu'on ne pourrait soupçonner pourtant d'avoir jamais cédé aux illusions de l'histoire positiviste, était éloigné de pareils doutes. Pour lui, la probité du chercheur, la complémentarité et la rigueur sans faille des méthodes mises en œuvre, l'interrogation permanente sur le caractère relatif du témoignage et du point de vue du témoin devaient aider l'historien à parvenir à l'adéquation la moins mauvaise possible entre son raisonnement et les réalités du passé<sup>2</sup>. Incontestablement, le scepticisme est plus fort aujourd'hui. Mais comment se résoudre à réduire l'histoire au « discours » des historiens, à affirmer que ce discours se repro-

1. Je pense notamment aux travaux menés par Alain Boureau et Charles de Miramont.

2. Cette place centrale de l'éthique dans la méthode de Bloch est soulignée avec raison par Gérard NOIRIEL, « Le statut de l'histoire dans *Apologie pour l'histoire* », *Cahiers Marc Bloch*, 5, 1997, et *Sur la « crise » de l'histoire*, Paris, Belin, 1996, cité par Olivier DUMOULIN, *Marc Bloch*, Paris, Presses de la F.N.S.P., 2000, p. 148 et suiv.

duit suivant ses propres règles et les seuls présupposés intellectuels et idéologiques de son époque, voire de son auteur, à estimer que les objets historiques se diluent sans jamais opposer de résistance aux « fictions » de l'historien ? Il est vrai que toute la stratégie de l'« histoire problème », déjà enseignée par les fondateurs des *Annales*, amène à s'interroger sur les déterminations de toutes natures qui pèsent sur la formulation par l'historien de ses hypothèses et, par suite, sur les interprétations auxquelles il peut parvenir. Mais, justement, ces interprétations ne sont jamais définitives, elles procèdent d'approximations qui cernent l'objet de plus en plus près, mais sans jamais en épuiser le sens de « document-monument » nécessairement tenaillé entre passé et présent.

Ce problème n'est autre que celui du rapport de l'histoire à la « vérité ». Il est donc central et il n'est pas d'historien qu'il n'obsède. À sa suite s'enchaîne toute une série de questions non moins fondamentales : quelle différence faire, d'un côté, entre le récit donné par l'historien, qui se veut récit d'autorité (telle est, entre autres, la fonction des notes en bas de page<sup>1</sup>), et le récit qui s'avoue de pure fiction ? De l'autre côté, quel est le statut scientifique de l'histoire au regard des sciences de la nature ? La discussion, trop souvent, pêche doublement : en s'enfermant dans une alternative sans issue (histoire ou fiction ?) et en manquant paradoxalement de recul historiographique, comme si cette question n'avait pas d'histoire, alors qu'elle participe de la genèse et de la possibilité même du genre historique. Une alternative sans issue : pour les uns, l'histoire ne consisterait qu'à découvrir et ordonner en un récit des *faits*, comme si ceux-ci existaient pour eux-mêmes indépendamment des significations nouvelles et divergentes dont ils ont été chargés au cours du temps. Souvent attribuée à Leopold von Ranke (1795-1896), cette conception du « fait historique » comme « ce qui s'est réellement passé » (*was eigentlich gewesen*) trouve périodiquement de nouveaux défenseurs<sup>2</sup>, face à ceux qui, à l'inverse,

1. Krzysztof POMIAN, *Sur l'histoire*, Paris, Gallimard, 1999, p. 29 et suiv.

2. Richard J. EVANS, *In Defence of History*, Londres, 1997 ; Werner PARAVICINI, « Rettung aus dem Archiv ? Eine Betrachtung aus Anlass der 700-Jahrfeier der Lübecker Trefse », *Zeitschrift des Vereins für Lübeckische Geschichte und Altertumskunde*, 78, 1998, pp. 11-46.



**JEAN-CLAUDE SCHMITT**

## **Le corps, les rites, les rêves, le temps**

**Essais d'anthropologie médiévale**

Qui veut comprendre le Moyen Âge doit le tenir à distance : poser sur lui le regard de l'anthropologue étudiant une société étrangère à sa propre culture et à ses habitudes de pensée. C'est la première ambition de ce livre : mettre en garde contre l'usage de catégories – la « religion » par exemple, ou l'« individu », – dont il convient de saisir la relativité historique. Voilà qui peut sembler paradoxal, mais il n'y a pas, au Moyen Âge, de « religion », au sens où nous l'entendons aujourd'hui. Toute une « culture », en revanche, complexe, foisonnante, originale, se déploie selon les différents pôles constitutifs de cette société : les clercs et les laïcs, la cathédrale et le château, la communauté paysanne et la ville. S'en dégagent des conceptions irréductibles aux nôtres, du corps et de la personne, de la croyance et des rêves, des rites et du temps, à l'articulation de l'homme et du divin (ou du démoniaque), de l'ici-bas et de l'au-delà, des images et de l'invisible, de la *memoria* et des *futura*.

Au fil du parcours sinueux d'une recherche de plus de vingt ans, les questions que pose une anthropologie historique du Moyen Âge – qu'est-ce qu'une « personne » dans la société médiévale ? qu'en est-il de la notion du « sacré » ? l'idée d'« avenir » est-elle compatible avec la conception eschatologique du temps chrétien ? – vont ici de pair avec l'étude des gestes, des voix, des images qui sont la « chair » de l'histoire, de la danse des chevaux-jupons sur la place du village aux légendes et représentations du Juif Errant, en passant par le récit des rêves du moine Guibert de Nogent...

*Jean-Claude Schmitt est directeur d'études à l'École des hautes études en sciences sociales. Il est notamment l'auteur, aux Éditions Gallimard, de : La Raison des gestes dans l'Occident médiéval (1990), Les Revenants. Les vivants et les morts dans la société médiévale (1994) et l'éditeur, avec Jacques Revel, de L'Ogre historien. Autour de Jacques Le Goff (1998).*



9 782070 760794



01-IV A 76079 ISBN 2-07-076079-0

180 FF tc  
27,44 €

Extrait de la publication